

LA NOCIÓN HUSSERLIANA DEL $\epsilon\tilde{\iota}\delta\sigma$ PLATÓNICO (Una lectura desde la inteligencia artificial)

Germán Vargas Guillén

RÉSUMÉ

L'article débute en montrant l'objectif de "connecter" la conception husserlienne de l' $\epsilon\tilde{\iota}\delta\sigma$ avec l'apport que celui-ci donne de l'intelligence artificielle (IA) en tant que discipline en construction, affectée en même temps par la phénoménologie et les dénommées "sciences cognitives". Dans le premier paragraphe nous indiquons l'idée de philosophie que E. Husserl attribue aux Grecs et, en particulier, Platon; dans le deuxième nous thématisons la relation rapportée depuis la perspective de la "réduction eidétique" ou "phénoménologie"; dans le troisième nous posons la dimension de la méthode, a savoir, la mathesis universalis et finalement nous mettons en relief les implications de l'énoncé.

INTRODUCCIÓN

La IA se viene presentando como un campo de investigación adecuado para el estudio del problema del conocimiento. No son pocas, tampoco muchas, las investigaciones fenomenológicas que se han sumado al esclarecimiento de este "componente parcial del mundo de la vida". En especial, se pueden referir las de Dieter Münch (1993) y las de Stuart Dreyfus (1990).

No obstante, con ellas se ha abierto un campo de consideraciones fundamentales. Por cierto, en especial los estudios de Münch, han mostrado que: la concepción fenomenológica de Husserl en *Investigaciones Lógicas* vendría a ser la más atinada para ver esta relación.

Para Münch, la fenomenología que busca la objetividad, la que pretende probar la independencia de la lógica con respecto al sujeto, la

que muestra el pensar como “polo subjetivo”, la que indica la formalidad del pensamiento como “polo objetivo”, mientras conserva para la intencionalidad la estructura que relaciona y establece el carácter interdependiente de esos dos polos, tal fenomenología es o puede ser fundamento de la IA.

Claro, esta discusión prosigue, tan sólo, los descubrimientos iniciados por Dreyfus. Para éste, la investigación sobre los fundamentos de la IA tendría que apelar a dos fuentes determinantes: una de ellas se encuentra tanto en Heidegger como en Wittgenstein y la otra en Husserl. Esta segunda corriente, que sirve de fuente, según Dreyfus, se inicia con Descartes y continúa con sus seguidores (p. 355), respalda “el procesamiento de información simbólica” (*ibid.*). Para Dreyfus, “Esta rama de la tradición filosófica (...) pasa de Sócrates a través de Platón, Descartes, Leibniz y Kant hasta llegar a la IA convencional[,] deja además por sentado que la comprensión de un dominio consiste en tener la teoría de un dominio” (*ibid.*).

Observa Dreyfus, además, que: “Edmund Husserl (...) se consideraba a sí mismo la culminación de la tradición cartesiana y era, por tanto, el abuelo de la IA (Dreyfus, 1982). Husserl afirmaba que un acto de conocimiento, o *noesis*, no comprende por sí mismo un objeto; más bien el acto tiene intencionalidad (direccionalidad) sólo en virtud de una “forma abstracta” o significado en el *noema* que se relaciona con él” (*op. cit.*, 357).

Al cabo, el problema que se plantea Dreyfus es si el mundo y la acción del sujeto dentro del mismo *exige* una teoría. En sus términos: “La cuestión crucial es entonces: “¿puede haber una teoría del mundo cotidiano como siempre han postulado los filósofos racionalistas?” ¿O el contexto de sentido común es más bien una combinación de habilidades, prácticas, discriminación, etc., que no son estados intencionales y que, en consecuencia, carecen a *fortiori* del contenido representativo que hay que explicar en términos de elementos y reglas?” (*op. cit.*, 359).

Por supuesto, atribuir este pensamiento “racionalista” a Husserl, es posible. Corresponde estrictamente este pensamiento al Husserl, como ya se ha insinuado, de *Investigaciones lógicas* (1901) e incluso todavía de *Ideas* (1913). En este período es cuando desarrolla de manera

fundamental la doctrina de la “reducción eidética” y del método tendiente a la misma.

Hay, no obstante, un punto en que se puede advertir una lectura incompleta de Husserl por Dreyfus. Éste es el relacionado con la suposición de que aquél no aporta a la tendencia de “redes neuronales” en el campo de la IA. Esta tendencia la basa Dreyfus en la concepción de Heidegger y de Wittgenstein. Esto, evidentemente, es posible -como lo ha probado el autor-; no obstante, la introducción de la categoría fuerte “mundo de la vida” reivindica esa cotidianidad que sólo pretende ver como equivalencia entre “entendimiento del sentido común” y “pericia (*know-how*) cotidiana” (op. cit., 363).

La crítica que se propone contra la mentada reducción de Dreyfus no será objeto de estudio aquí. Interesa, en cambio, ver cómo esa posición “racionalista” de Husserl se toca directamente con una manera particular desde la que se comprende el “*εἶδος*” platónico.

1. LA IDEA HUSSERLIANA DEL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA

Husserl presenta una valoración sistemática de la filosofía griega, principalmente, en dos obras: *Filosofía primera* y *Crisis*. En ambas, el motivo fundamental de esa valoración radica en: descubrir cómo emerge el “*ego cogito*”, el “*ego filosofante*”; qué presupuestos -según Husserl- se sientan en la antigüedad para fundar la “subjetividad”; y, establecer la fuente de la teleología que se ha dado Occidente para sí mismo.

Es no sólo conocido, sino también admitido, que Husserl no hizo un estudio de las fuentes directas del pensamiento griego -entre otras cosas, por la escasa comprensión que tenía del griego-; que sus interpretaciones las basó, primordialmente, en la *Historia de la filosofía* de F. Überweg; que sus estimaciones tuvieron lugar con ocasión de las clases que impartía, y, sobre todo, que su lectura hizo parte de una “acomodación” de las ideas de los pensadores griegos, en el sentido de ser tomadas como presupuestos de la fenomenología. En el proyecto husserliano, la lectura de los griegos buscó de manera explícita: un presunto germe del pensamiento fenomenológico; aunque, claro está, en todos sus intentos, tal pensar quedó -cree Husserl- a medio camino.

Para Husserl (Krisis, §73):

“La filosofía griega en su estado inicial expresa el cuadro de la aurora, la primera iluminación por medio de la primera concepción cognoscitiva de lo «ente» en tanto que universo, en tanto que mundo de lo «ente». Y en rápida sucesión, en el marco de una orientación subjetiva de la mirada, el descubrimiento correlativo del hombre conocido de antiguo como sujeto del mundo, en tanto que este sujeto, empero, hombre en la humanidad, hombre que está referido en su razón a la totalidad del ser y a sí mismo”

(v.e.: 281; v.a.: 273, 21-27).

Como queda establecido, es una visión general; no refiere, en concreto, ni pensador ni pensamiento específico, en el cual funda su postura. No obstante, la idea central es que con esta concepción de la filosofía también queda establecida la perspectiva de lo que más genéricamente aún llamaría “Occidente”.

Para Husserl, este “Occidente” es Europa. Ésta tiene una “singular teleología ingénita” (F.C.H.E., v.e.: 140; Krisis, v.a.: 318, 24-24), “la unidad de un vivir espiritual” (v.a.: 319, 3), “una conciencia patria” (v.a.: 320, 7). Este proyecto de Occidente es el que explica que -“si se comprende bien”- las culturas no-occidentales tienden a occidentalizarse; mientras, piensa Husserl como europeo, “nosotros no nos aindaremos”* (v.e.: 142; v.a.: 320, 23-24).

Para Husserl, las diversas nacionalidades y culturas de Europa son -vale decirlo fenomenológicamente:- “variaciones” de ese “ $\epsilon\tilde{\iota}\delta\sigma$ ” absoluto, descubierto por la filosofía, por la cultura griega. Ninguna de estas naciones lo agota. Él mismo “permite” la occidentalización de otras culturas, precisamente, porque cada una de éstas al entrar en relación con aquél enriquece su sentido, su darse, su manifestación.

El “ $\epsilon\tilde{\iota}\delta\sigma$ ”, pues, no tiene sólo un carácter inicial, primero, en la obra de Husserl; el mismo se vuelve a aplicar como concepción filosófica sobre aspectos, ya no del ámbito de la lógica y de la gnoseología, sino también de la idea de la filosofía, de la cultura. Sí, claro, aparece en la

* Se pueden apreciar dos aspectos en esta consideración de Husserl: 1. Evidentemente, se muestra una suerte de “naturalización” del telos de Occidente y en ese sentido el multiculturalismo quedaría reducido a la posibilidad de que otros pueblos entren dentro de esta “corriente”; 2. De hecho, se reconoce que el “ $\epsilon\tilde{\iota}\delta\sigma$ ” es interpretado y, por ello mismo, el multiculturalismo se ve como horizonte, incluso, para la realización del proyecto de Occidente.

obra temprana, pero también en la de la plena madurez del filósofo. La filosofía, por tanto, es esa búsqueda fundamental de las *ideas regulatrices*, de lo *invariante*, en suma, de la *esencia*.

La atención debe ser puesta, ahora, explícitamente en la idea de la filosofía que atribuye Husserl a Platón. Esta puntualización se encuentra, de modo privilegiado en *Filosofía Primera*. Según la teoría ahí expuesta:

1. “(...) Platón, [el] incomparable astro Sócrates-Platón, [descubrió] la concepción de la idea de la verdadera y auténtica ciencia, (...) la idea de la filosofía, así como el descubrimiento del método” (v.e.: 20).
2. “Fue Platón quien, trasladando la importancia de esa reacción [contra el escepticismo], se convirtió en reformador teórico-científico. (...) dirigió el camino del desarrollo autónomo de la humanidad, en el sentido de su desenvolvimiento como humanidad racional, primero que todo a través de la ciencia, de la ciencia reformada dentro del nuevo espíritu de una radical comprensión del método” (v.e.: 21).
3. “(...) el germe de la concepción fundamental de la crítica racional [descubierto por Sócrates] cuya forma teórica y tecnológica y cuyo fecundo desarrollo constituyen la fama inmortal de Platón” (v.e.: 25).
4. “Sólo con Platón entran en la conciencia de la humanidad las ideas puras de un auténtico conocimiento, una auténtica teoría y una verdadera ciencia y, abarcándolo todo, de una auténtica filosofía” (v.e.: 27).
5. “(...) es Platón el creador del problema filosófico y de la ciencia del método, es decir, del método para la realización sistemática de la idea suprema contenida en la esencia misma del conocimiento que determina el fin de la “filosofía” (v.e.: 27).

Mas, para sintetizar -ya no las valoraciones del aporte de Platón a la filosofía, sino- la idea misma de filosofía que “encuentra” Husserl en este pensador, se deben destacar, privilegiadamente, las siguientes indicaciones:

6. “La suprema síntesis de todas las verdades válidas en sí mismas obtenibles por medio del conocimiento más auténtico posible la constituye necesariamente una unidad teóricamente articulada y que ha de ser puesta en obra metódicamente, la de una ciencia universal. Esta es, según Platón, la filosofía” (v.e.: 27/28).
7. [La filosofía] “ha de ser una ciencia (...) una ciencia que pueda

justificarse a sí misma de modo absoluto" (v.e.: 28).

8. A través de la filosofía "el género humano" llega "a las alturas de una verdadera y auténtica humanidad", al "desarrollo de la verdadera ciencia como totalidad fundamentalmente enlazada y enraizada. Éste es el lugar donde toda racionalidad extrae sus conocimientos. También los llamados a dirigir la humanidad -los arcontes- aprenden ahí la comprensión para organizar racionalmente la vida comunitaria" (v.e.: 30).
9. La filosofía descubre al sujeto "como miembro funcionante de una comunidad, lo mismo que su vida individual dentro de la unidad de la vida comunitaria" (v.e.: 32).
10. w En fin, como resultante "de la razón filosófica" queda "abierto el camino para la idea de una nueva humanidad y de una nueva cultura humana y ello como humanidad y cultura" (v.e.: 33).
Como se señaló antes, esta es una exposición desarrollada por Husserl en sus clases. Carece de todo "aparato crítico". Dejó, sin más, los planteamientos que aproximan la concepción platónica a la fenomenología. En cierto modo, supone que en ciernes ya se tenía allá una anticipación de lo que llegaron a ser sus teorías. Resumidamente, en Platón encontró: la idea regulatriz de filosofía para Occidente y su método, la superación del escepticismo, la crítica racional, la auténtica ciencia y la auténtica filosofía, el carácter sistemático de la filosofía, la universalidad de la filosofía, la filosofía capaz de autojustificarse -"sin supuestos"-, la función arcónica del filósofo, la intersubjetividad y, finalmente, el carácter infinito del *télos* de Occidente. Mientras por regla general Husserl muestra dónde se extravían otros filosóficos (Descartes, Hume, Locke, Kant) del camino de la fenomenología, para con Platón, no hay más que reconocimiento de su válida intelección del camino todo de la filosofía**.

** Se le imputa a la fenomenología, y en especial a Husserl, una suerte de platonismo. Hemos dado las pruebas, en nuestro entender fundamentales, para estimar el alcance de esa valoración. Por cierto, la tesis central que permitiría ver el encuentro de estas dos posiciones se puede sintetizar en la sentencia "conocer es reconocer".

1. Cf. Ideas, §34 (v.e.: 77). Aspecto fundamental de lo que se indica aquí es que

La “reducción eidética”

La esencia (eidos) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura.

Edmund Husserl, Ideas (§ 3; v.e.: 21).

El punto en que más se puede ver la impronta del “εἶδος” platónico, tal vez, es en la teoría fenomenológica relacionada con la “reducción”¹. Uno de los lugares donde más sintéticamente se expone esta teoría es en las lecciones sobre La idea de la fenomenología. En particular, allí se entiende de la “reducción gnoseológica” que:

1. Se da “en la esfera de las *cogitaciones*” (v.e.: 53; v.a.: 43).
2. “las *cogitaciones* representan una esfera de *datos inmanentes absolutos*, en cualquier sentido en que interpretemos la inmanencia” (*ibid.*).
3. En la *cogitatio*, y sólo en ella, el sujeto puede decir “yo tengo este fenómeno, es el mío” (v.e. 55; v.a.: 44).
4. En síntesis, “a todo fenómeno psíquico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que exhibe su esencia inmanente (singularmente tomada) como dato absoluto” (v.e.: 55; v.a. 45).
5. “Aunque se refieran intencionalmente a la realidad efectiva objetiva, el referirse es en ellos un modo de carácter, mientras que nada se prejuzga sobre el ser o el no ser de la realidad efectiva” (v.e.: 45; v.a.: 45).

La “reducción eidética”, pues, tiene carácter metodológico; ella es privilegiado camino de acceso a la fenomenología; por su naturaleza, es despliegue de la subjetividad y de las potencias anímicas; por su estructura, es propiamente el núcleo en el cual se relacionan: *noesis* y *noema*, y en consecuencia donde se surte el efecto mismo de la correlación como lo fundamental de la actividad cognitiva.

la mentada reducción tiene principalmente carácter metodológico. La “εἶδος” trascendental se obtiene progresivamente. El darse el mundo a la subjetividad aparece, entonces, como una “conquista”. Sólo cuando se reduce la manifestación al puro ámbito de la conciencia, sólo entonces, el mundo se abre para el sujeto, para que sea conocido por éste.

2. En una de sus investigaciones, Rudolf Bernet cuestiona: “¿Una intencionalidad

Mas, lo fundamental de la “reducción” es que es “εἶδος”. Esto quiere decir que el lugar de la captación de la esencia se localiza, precisamente, en ella. Esencia o “εἶδος” designa en su pura formalidad la experiencia que tiene el sujeto del mundo, de los objetos que se donan a su percepción, de la estructura manifiesta a la subjetividad. Por esto mismo el fundamento propio de la fenomenología radica en el ver. Éste da lugar a descripciones y en la articulación de las mismas acontece, paulatinamente, la racionalización del mundo. Racionalizar, por tanto, es describir el “εἶδος”, la forma del mundo, su estructura lógica.

Ahora bien, el darse de este “εἶδος” toca, directamente, con la universalidad. Por un lado, es claro que la experiencia la vive -digámoslo- “en persona” el sujeto; pero a éste se la da “en persona” cada dimensión objetiva del mundo. La descripción, por tanto, tiene que alcanzar en su pureza las formas dables del mundo a la experiencia de los sujetos. En su pura idealidad, la fenomenología funda la objetividad del mundo. Aquí, entonces, “la conciencia absoluta” queda “como residuo de la aniquilación del mundo” (Cf. *Ideas*; §49, v.e.: 112).

Ciertamente, se trata de una conciencia solitaria que funda el mundo, su sentido. Basta una conciencia solitaria para que este mundo llegue a su despliegue. Mas, sin esa conciencia, por supuesto, no habría noticia del mundo. El mundo mismo es el que aparece como residuo. La conciencia en su itinerario, dentro de sí misma, puede constituir el mundo, su darse.

*El camino, pues, de la fenomenología está signado por esa noción del “εἶδος”. Ella no puede intentar otra alternativa que la comprensión de la forma lógica del mundo. Así establecido, pese a que se trata de un concepto fuerte de la fenomenología que procura asegurar el polo subjetivo (como resulta ser la intención determinante de *Ideas*), también en este contexto cabe decir: “Si no hay seres inteligentes, si el orden de la naturaleza los excluye de antemano, esto es, si son imposibles realmente, o si no hay seres capaces de llegar a conocer ciertas clases de verdades, entonces estas posibilidades ideales quedan sin realidad que las cumpla; la aprehensión, el conocimiento o la conciencia de la verdad (o ciertas clases de verdades) no se realizan nunca ni en ninguna parte. Pero toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal. No existe “en un punto del vacío”, sino que es una unidad en el reino intemporal de las ideas” (Investigaciones lógicas; prolegómenos, § 39, v.e.: 122).*

Se comprende, entonces, la célebre sentencia de Husserl en el sentido de que “si Dios existe, tiene que pensar lógicamente”. La pura objetividad

de la lógica no puede ser más que descubierta por el sujeto. No es, por tanto, que éste cree a su gusto "mundos" y que les imponga "su lógica", sino que al tematizar ese "reino intemporal de las ideas" se le va dando al sujeto, se va haciendo comprensible en su sentido.

Resulta claro, entonces, que no se puede tratar esa comprensión de los polos de la *noesis* y del *noema* como algo adicional. Aceptarlos lleva consigo la consecuencia determinante de que lo pensado tiene que "darse" no sólo en quien piensa, sino de una manera "objetiva" en un "mundo" que -aún cuando elaborado por la conciencia- es independiente de él.

La "reducción fenomenológica", consecuentemente, es el ámbito donde el sujeto tiene la experiencia fundamental de ser, activamente, "sujeto cognoscente", pero, al mismo tiempo, donde el mundo se exhibe -como eidético- en su pura formalidad, esto es, en su absoluta independencia con respecto al sujeto. Éste no puede hacer otra cosa que aspirar a captar la estructura y las leyes del mundo. Obviamente, para esta "conciencia solitaria" no aparece como una efectiva necesidad la comunicación, el otro, la intersubjetividad. Por cierto, el mundo de la *ἜΠΟΧΗ* trascendental equivale al ensimismamiento del sujeto; entonces no requiere más que suponer al otro, pensarlo en analogon, reductivamente: establecerlo como parte de llamada «"esfera de propiedad" (cf. *Meditaciones cartesianas*; §44, v.e.: 127 y ss). Más, pues, que "mundo de la vida" el sujeto encuentra "mundo objetivo para la conciencia"».

3. LA MATHESES UNIVERSALIS

En lo fundamental, la "reducción eidética" ofrece -según lo expuesto- la concepción de fenomenología del "εἶδος" platónico. No obstante, tal teoría obedece esencialmente al período en que la categoría "mundo de la vida" no había entrado en la escena con carácter de fundamento.

Haciendo abstracción de un optimismo que haga pensar la mentada categoría -asociada a la de intersubjetividad- como camino para superar el "solipsismo", se advierte que el último Husserl más bien llega a la teoría de un "solipsismo trascendental" en el que, de todos modos, se critica y supera el "solipsismo vulgar", pero se mantiene la idea central de que el yo constituye incluso al otro, la dimensión intersubjetiva.

Ahora bien, la introducción de nuevos temas, de nuevos supuestos, no sólo implica variar el método, su forma de aplicación, sino también la doctrina. De hecho, ya en *Krisis* Husserl concibe la fenomenología más que como filosofía de la conciencia- como “ciencia del mundo de la vida” (Cf. §34), más aún, la tarea de una filosofía fenomenológica tiende a ser la de explicitar las categorías o estructuras del mencionado mundo.

Por lo demás, ya para este momento de la evolución conceptual, es claro que no se trata de un mundo fijo, sino más bien cambiante y dinámico. En rigor, sólo hay un mundo con sentido en la medida en que es experimentado por la subjetividad humana, al mismo tiempo, esta subjetividad es intersubjetiva y es temporal.

¿Qué significa, pues, con estos nuevos supuestos, el “είδος”; qué la ἐποχή trascendental; qué el método?

Lo que se configura, pues, como situación es: 1. Que el sujeto, incluso por el mero hecho de constituirse lingüísticamente, es *intersubjetividad*; 2. Que el mundo, como tal y con sentido, es de la vida, esto es, presentificación y representificación de la subjetividad; 3. Que la temporalidad define al sujeto, a la comunidad de sujetos, a las acciones y operaciones que éstos cumplen en el mundo de la vida; 4. Que el mundo de la vida es *noema* que tiene que ser descrito, racionalizado; 5. Que las categorías de ese mundo de la vida son móviles.

Dicho de manera breve: los motivos fenomenológicos se conservan. Cambia, eso sí, la manera de conseguirlos. En la experiencia de la objetividad de la lógica (como por ejemplo, en *Investigaciones lógicas*) ese “reino intemporal de ideas” era, para decirlo con la expresión de Husserl, “la cosa misma”. Ahora, con temporalidad e historia, constituyendo el mundo de la vida, de nuevo, hay “cosa misma”, pero ésta se ha transformado de manera tal que más se parece y se acerca al mundo de la inducción de Hume que al platónico reino de las ideas. Mas, como se mostrará, la cuestión es de método. Apariencia y cercanía con Hume, sí, pero sólo en lo concerniente al método. Si en *Investigaciones Lógicas* se iba de la pura formalidad a su captación, ahora se va de la percepción a la pura formalidad.

Ahora se puede sentar más visiblemente: el reino intemporal de las ideas, por así decirlo, hay que constituirlo. Se requiere dar los pasos necesarios para que ese mundo todavía caótico e informal que se ofreció,

por ejemplo, a Galileo, se vaya tornando en geométrico, se vaya matematizando, se vaya llevando a los niveles de idealización que requiere una comprensión científica. Ahora se sabe que la explicación científica, las descripciones en que se basa, etc., son componentes parciales del mundo de la vida.

Se trata ahora de saber cómo nació, cualquier conocimiento, de la experiencia mundano vital; cómo es posible reincorporar cualquier abstracción al suelo natal de la experiencia subjetiva-intersubjetiva de mundo. Se acepta que la ciencia no es un engaño, que sus resultados son fruto de una “técnica teórica”; pero se sabe que toda racionalización sólo realiza una de las posibles comprensiones de la experiencia humana del mundo.

Aquí situados, veamos, entonces, qué queda de la reducción eidética dentro de la estructura del método. Tal vez es en la controvertible obra titulada *Experiencia y juicio* en la que se dan las más precisas indicaciones sobre esta materia. Allí se describe “la obtención de las generalidades puras por el método de la contemplación de esencias”.

El *paso primero* del método radica en tematizar, en volver la atención sobre algo que sea objeto de la experiencia humana de mundo. Este primer paso señala “la contingencia de las generalidades empíricas y [la] necesidad a priori” (§86): en resumen el punto es que el conocimiento se activa con la experiencia, pero nunca puede satisfacerse con meros casos; se requiere elevar el dato a un nivel de generalidad que lo haga comprensible; no es una teoría que se interpreta en un caso, sino un caso que adquiere valor -esto es: sentido y validez- mediante una teoría.

El *paso segundo* del método consiste, propiamente, en la “contemplación de la esencia” (§87). Esto implica aplicar la “variación libre como fundamento de la contemplación de la esencia”, es decir, sólo en el variar se muestra lo inesencial, lo suprimible, de lo auténticamente justo con la esencia de lo que se muestra, de lo que se vive; para que esta variación se dé, es preciso que el sujeto, de manera arbitraria se dé al proceso de la formación de variantes. Este variar requiere que el sujeto mantenga “asida toda la multiplicidad de variaciones como fundamento de la contemplación de esencia” (v.e.: 379); que el sujeto despliegue “la relación de la contemplación de esencia con la experiencia de lo individual” (v.e.: 380); que busque las

“congruencia(s) y diferencia(s)” en el “coincidir” superponiendo las multiplicidades de variaciones (v.e.: 383); en fin, que construya una síntesis de variación y alteración (v.e.: 384).

El *paso tercero* del método radica, entonces, en sí mismo en la “contemplación de generalidades” (v.e.: 384). Esto significa que al mismo tiempo se constituye en su formalidad pura el darse de la experiencia, pero esta constitución no da más que una de las posibles formas de la experiencia del objeto experimentado en el mundo. Este darse de las generalidades puras (v.e.: 392) se da por gradación y aparece en el último de los peldaños el darse del mundo como ideas, obtenidas mediante la variación. Aquí, de nuevo -como queda visto- el mundo experimentado surte efecto sobre el mundo eidéticamente representado.

Encontramos así que la vía para llegar al “mundo de las ideas” tuvo su asiento en el efectivo mundo de la vida; pero, al mismo tiempo, queda la constatación de que un mundo que no se represente eidéticamente es, sencillamente, caótico, desconocido, irracional, fuente de confusión y de olvido. En último término, frente a la fugacidad que introduce en el mundo, en el efectivo mundo de la vida, la temporalidad, frente a la incapacidad humana de actuar sobre lo inestable y lo transitorio, la representación eidética del mundo, por así decirlo, lo fija, establece para él un estatuto.

Parece, pues, justo señalar que el título *mathesis universalis* describe cabalmente el proyecto husseriano. Esencialmente, él se tiene que identificar con un método; pero no es conducente aplicarlo a cualquier asunto, ni de cualquier manera. La “reducción fenomenológica” muestra que la subjetividad es punto arquimédico en el despliegue del conocimiento, pero también señala que ha de hacerlo bajo unas condiciones cuando opera sobre el mundo de los objetos ideales -o formales- distintas a aquellas que obran cuando lo hace sobre el universo de la experiencia cotidiana.

El proyecto formal de *Investigaciones Lógicas*, por cierto, hace de la “reducción eidética” presupuesto; el proyecto de *Krisis*, en cambio, describe las posibilidades de elaborar el “είδος” con base en la experiencia humana de mundo. En todo caso, que uno y otro proyecto son interpretaciones plausibles del sentido de la fenomenología y que en los dos casos se hace presente el horizonte de la investigación de la

subjetividad, bien que descubriendo, bien que construyendo sentido.

Para el proyecto de *Krisis*, este es un resultado, el “*εἶδος*” y el mundo de la representación eidética se hace comprensible desde la sentencia: la razón es racional en el querer-ser-racional, que esto significa una infinitud de la vida y del esforzarse hacia la razón, que la razón indica precisamente aquello hacia lo que el hombre desea llegar en su máxima intimidad” (v.e.: 283; v.a: 275, 32-36).

¿Queda presa la fenomenología en una suerte de formalismo? ¿Es, de por sí, una contradicción performativa destacar el carácter primordial del “mundo de la vida” y mantener el ideal de la razón? En su propia concepción, ¿no resultaría que también la fenomenología queda reducida a una nueva técnica teórica que potenciando la subjetividad la conduce, precisamente, al cadalso? Más aún, ¿puede la categoría “mundo de la vida” desprenderse de la técnica teórica a que da lugar la fenomenología?

Nuestra concepción del método, tiende a reivindicar más la segunda que la primera versión; pero aún dentro de él no se logra ver cómo se puede superar el sentido de una perspectiva monológica al tiempo que se pueda preservar la fenomenología -más que como doctrina- como método. Más todavía, hemos insinuado e insistimos ahora en que la fenomenología tiene una parte procedural que bien puede ser estudiada con independencia, por un lado, de la doctrina; y por otro del método mismo. Es lo que llamaría E. Levinas la técnica fenomenológica. Consideramos, pues, que por el rescate mismo de la fenomenología, incluso como doctrina, se precisa acentuar el presupuesto de la intersubjetividad y dar paso a descripciones basadas en la técnica que recuperen el punto de vista del otro, que superen la descripción solitaria de los que pudieran ser horizontes de éste.

La perspectiva del aporte para la IA

En su polémica contra Mach y Avenarius, Husserl concede que: “Todos los artificios pertinentes aquí (...), tienen el carácter de dispositivos que economizan pensamiento. Brotan histórica e individualmente de ciertos *procesos naturales económicos*, porque la reflexión lógico-práctica del investigador comprende intelectivamente sus ventajas, los perfecciona con plena conciencia, los combina artificiosamente, y fabrica de este modo máquinas mentales mucho más complicadas que las

naturales, pero también incomparablemente más eficaces que éstas. Por vía intelectiva y teniendo presente de continuo la índole de nuestra constitución espiritual, inventan, pues, los promotores de la investigación de métodos, cuya legitimidad demuestran de una vez para siempre. Hecho esto, pueden aplicarse estos métodos, en cada caso particular dado, sin intelección, *mecánicamente*, por así decirlo; la justezza objetiva del resultado está asegurada" (*Investigaciones lógicas; Prolegómenos* §54; pág. 169).

Por cierto, Husserl no acepta a secas este resultado. Su crítica frente a estas "máquinas" viene a situarse frente al hecho de que se consideren como fruto de la investigación psicológica, y no como conquista de la lógica, de la investigación de los "últimos fundamentos explicativos" que son "el fin o principio de la máxima racionalidad" (*Op. cit.* §56, pág. 175), es decir, "en sí, la lógica pura precede a toda economía mental y sigue siendo un contrasentido fundar ésta en aquélla" (*ibid.*, pág. 176).

Ahora bien, ¿se puede ir más allá de la "lógica" -entendida como "técnica teórica"- para investigar la subjetividad en su estructura operante? Quiere este interrogante señalar la *cosa misma* de la que se ocupa un interés fenomenológico por la IA no es el conjunto de los "mecanismos", sino -vale decir: la *esencia de la subjetividad protooperante*. Por cierto, la IA contribuye efectivamente al incremento de las *variaciones* en el orden del *método fenomenológico*; el asunto es, pues, formulado sintéticamente, que: lo que sea objeto de un "mecanismo" que se pueda "operacionalizar" en una "máquina lógica", primero, y, posteriormente, en una "máquina física" (de cómputo) *no es ni puede ser entendido como la esencia de la subjetividad*.

En el anexo XXIX dentro de la ordenación de *Hua*, IX, que probablemente data del otoño de 1927, Husserl indica: "Mediante la transformación de la ontología positiva en la trascendental y la fundación sobre ella de las ciencias positivas de hechos, se convierten estas últimas en ciencias fenomenológicamente entendidas, en ciencias de la subjetividad trascendental fáctica con todo lo "existente" para ella. Se tiene así al final también una fenomenología empírica, en cuanto ciencia de hechos" (pág. 525, v.e.: 91).

La tesis fuerte que se sostiene aquí, peus, es que: sin agotarla -ni en su contenido, ni en su método- la IA forma parte de lo que Husserl dejó

delineado como “fenomenología empírica”, fundamentalmente, por cuanto ella contribuye a la investigación sistemática en torno de los *límites de la subjetividad*, esto es, al establecimiento del *residuo de la subjetividad*.

Estas investigaciones, por cierto, no son particularmente privilegiadas por la tradición fenomenológica misma². Sorprende, pues, que estas insinuaciones programáticas de Husserl hayan caído en una suerte de olvido. Consecuencia de ésto es, por cierto, la consideración de la subjetividad como “omnicomprensiva”, fundamento inconcuso, incuestionable. Tal olvido abre la puerta del “solipsismo vulgar”.

Husserl mismo reclamó que: “El sistema íntegro de estas ciencias de hechos racionales es la fenomenología en cuanto ciencia de hechos. En ello radica el que la fenomenología eidética sea el método de la subjetividad trascendental fáctica (subrayado mío) para llegar a su autoconocimiento universal, un autoconocimiento tal que en la subjetividad se comprende perfectamente a sí misma y comprende lo que para ella es” (Hua IX, 525, v.e.: 91).

Ahora bien, el reconocimiento de “inteligencia” a los programas “computacionales” se ha dado sobre todo en el plano lógico. La investigación fenomenológica en este contexto tiene que comprometer sus análisis con más peculiares aspectos de la experiencia de la subjetividad; con aquellos que dicen relación directamente los que se

sin sujeto ni objeto?” y llega a considerar que: “(...) se afirma la exigencia de hacer justicia a una forma de intencionalidad no-objetivante, por ende, a una intencionalidad sin objetos. Sin embargo, esta intencionalidad no-objetivante no es incompatible con una intencionalidad objetivante” (pág. 169); y tras su análisis afirma que: “(...) nuestra investigación no ha corroborado la hipótesis de una “intencionalidad sin sujeto”. Hemos sido, más bien, conducidos a revisar nuestra concepción tanto del sujeto egológico cuanto de la intencionalidad objetivante. Pero hemos tenido éxito, efectivamente, en poner en evidencia la existencia de “una intencionalidad sin objetos” (pág. 178).

Tal vez este “fracaso” se debe a que la investigación de Bernet se queda en el plano meramente especulativo y no atiende a lo que Husserl denominó, programáticamente, una fenomenología empírica. Este campo, pues, tan sólo se anticipa como entreabierto.

han considerado como “esencia” de ésta.

En IA son muchos los campos en que se viene investigando. No podríamos anticipar que en todos ellos se pueda reconocer una contribución de la perspectiva expuesta. Por tanto, es preciso caracterizar brevemente el contexto en el que se busca la conexión. Se trata de la “representación computacional de dilemas morales”.

La idea fundamental es que -en el plano de la reflexión fenomenológica- se puede describir la esencia de un dilema moral, traducirlo a una estructura lógica y procurar su representación en una plataforma computacional que use motor de inferencia.

La investigación, por tanto, que busca la *reducción eidética* -del camino mundano-vital hacia la representación lógica- tiende a describir la forma lógica; pero, al mismo tiempo, averigua si los patrones de juego en una plataforma de toma de decisiones -que se puede implementar bajo la teoría matemática de juegos- pueden ser traducidos en proposiciones -este camino toma la forma lógica y procura su “encarnación” en el “mundo de la vida”.

Un experimento como el que se señala aquí, *grosso modo*, presume que se puede dar una relación isomórfica entre los dos métodos. Teóricamente, el interés fundamental está centrado en caracterizar computacionalmente el alcance de la expresión fenomenológica *intencionalidad*. En principio, si se da isomorfismo entre las dos modalidades señaladas del método, y en dos plataformas -de conversión de decisiones matemáticas en proposiciones y de proposiciones en decisiones analizables matemáticamente- podrá afirmarse que la *intencionalidad* misma -como se entiende en esta filosofía fenomenológica- es representable en un ambiente de IA.

En fin, nuestra investigación tiende a dar exposición y desarrollo al programa de una *fenomenología empírica* en la que se pueda llevar, en sucesivas variaciones, la subjetividad a sus límites; en la que se conquiste la esencia, el “είδος”, de la subjetividad.

BIBLIOGRAFÍA

De E. Husserl: *Investigaciones Lógicas*. (1976) Madrid, Revista de Occidente, 777 págs.

La idea de la fenomenología. (1982) México, F.C.E., 125 págs.

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. (1986) México, F.C.E., 529 págs.

Filosofía primera. (1998) Bogotá, Ed. Norma - Col. Cara y Cruz, 343 págs.

Experiencia y juicio. (1980) México, UNAM, 482 págs.

Meditaciones cartesianas. (1986) Madrid, Ed. Tecnos, 222 págs.

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. (1990) Barcelona, Ed. Crítica, 366 págs.

Die Krisis der europäischen wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. (1962) Den Haag, Martinus Nijhoff, 520 s.

OTRAS OBRAS CITADAS:

Münch, Dieter. *Intention und Zeichen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserl Frühwerk*. (1993) Frankfurt am Main, Suhrkamp, 325 s.

Dreyfus, Hubert L. & Dreyfus, Stuart E. (1994) "La construcción de una mente versus el modelaje del cerebro. La inteligencia artificial regresa a un punto de ramificación". En: *Filosofía de la inteligencia artificial*. (Comp. M. Boden); págs. 344 á 372.